

Laval théologique et philosophique



Expériences des femmes et théologie. La théologie « *mujerista* » : une nouvelle pratique théologique

Louise Melançon

Volume 56, numéro 1, février 2000

Expérience et théologie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401272ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401272ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Melançon, L. (2000). Expériences des femmes et théologie. La théologie « *mujerista* » : une nouvelle pratique théologique. *Laval théologique et philosophique*, 56(1), 33–46. <https://doi.org/10.7202/401272ar>

EXPÉRIENCES DES FEMMES ET THÉOLOGIE

LA THÉOLOGIE « MUJERISTA » : UNE NOUVELLE PRATIQUE THÉOLOGIQUE

Louise Melançon

Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie
Université de Sherbrooke

RÉSUMÉ : *Les théologies féministes sont plurielles de par la diversité des expériences qui leur donnent naissance. S'il est vrai que l'expérience du sexisme et de l'androcentrisme traverse les discours féministes, elle n'en est pas moins contextuelle. La prise en compte de ces expériences des femmes en théologie interroge et commence à modifier la pratique même de la théologie. La théologie mujerista née de la survie des femmes hispano-américaines en est un exemple remarquable.*

ABSTRACT : *Feminist theologies are plural, in view of the diversity of experiences in which they are rooted. Although the general experience of sexism and androcentrism comes through all feminist talks, these are nonetheless contextual, determined by their own particular situation. Mujerista theology, which stems from the experience of survival of Hispanic women, constitutes a noteworthy example.*

O n ne peut nier l'importance accordée à l'expérience dans les discours théologiques de la fin du XX^e siècle. Mais qu'entend-on par *expérience*, et surtout comment les diverses expériences, humaines et religieuses, prennent-elles place dans les discours ? Ce sont des questions fort discutées. La perspective féministe en théologie non seulement n'échappe pas à ce questionnement mais elle y prend part de manière vigoureuse.

Déjà, au cours des années 1960-1970, les théologies de la libération confrontaient la théologie « classique » occidentale, en mettant en lumière les expériences de luttes de libération des populations pauvres en Amérique latine et, par la suite, ailleurs dans le monde. En même temps, l'expérience humaine « sexuée » surgissait dans les théologies dites féministes qui promouvaient la libération des femmes.

Mon objectif, dans les pages qui suivent, est de rendre compte de la discussion sur les *expériences des femmes* telle qu'elle a pris forme au cours du développement de la perspective féministe en théologie. Je présenterai brièvement, d'abord (I) l'évolution de cette question dans les discours féministes. Ensuite, (II) je tenterai de mon-

trer comment les théologies de libération féministes, comme théologies critiques et contextuelles, ont apporté des éléments neufs dans la pratique théologique. Et puis (III), je donnerai l'exemple d'une pratique théologique particulière, récente, la théologie « *mujerista* » telle qu'élaborée par Ada-Maria Isasi-Díaz. Pour terminer (IV), je ferai ressortir quelques points pour prolonger la discussion et contribuer ainsi à une meilleure compréhension de la pratique théologique.

I. LES EXPÉRIENCES DES FEMMES DANS LES DISCOURS FÉMINISTES

Le recours à l'*expérience* dans le discours peut avoir une fonction purement rhétorique¹ ou servir à appuyer l'autorité du discours ; dans ce dernier cas, l'expérience fait référence au statut du sujet du discours. Au départ, les discours féministes, en faisant appel à l'expérience des femmes, révélaient le caractère « sexué » (ou de genre) des expériences humaines. Ainsi alors était dévoilé le caractère masculin de discours par ailleurs tenus pour universels ; et dans le même mouvement s'affirmait le *sujet* femme (ou femme *en tant que* femme)².

Par la suite, l'évolution de cette référence ira dans deux sens : d'un côté, l'expérience féministe prendra un visage spécifique à l'intérieur des expériences des femmes ; et de l'autre, la diversité de ces expériences sera mise en lumière par l'arrivée des Noires américaines qui feront éclater l'hégémonie blanche cachée sous le mot « féminisme ».

La réflexion sur l'expérience des femmes a produit une analyse féministe plus juste et plus fine qu'elle l'était au départ. Monique Dumais en a fait une présentation typologique fort intéressante³. La théologienne torontoise Pamela D. Young⁴, pour sa part, a apporté des distinctions fort utiles. Selon elle, on peut parler dans un premier temps d'une expérience *corporelle* des femmes, expérience qui leur est propre ; ensuite il y a les expériences des femmes en tant que socialisées : ces expériences sont individuelles mais elles ont également une dimension historique. Finalement, l'expérience féministe serait la réponse donnée à la socialisation des femmes : en refusant d'accepter la définition d'elles-mêmes faite par les hommes au cours des siècles, les femmes féministes protestent contre le sexisme, l'injustice, l'inégalité ; elles s'affirment comme des êtres pleinement humains.

Le courant féministe de première vague, pourrait-on dire, mettait l'accent sur le fait que les expériences communes des femmes dans la vie quotidienne sont enraci-

1. Georges P. SCHNER, « The Appeal to Experience », *Theological studies*, 53 (1992), p. 40-59.

2. En théologie, c'est en 1960 qu'on trouve pour la première fois la référence à l'expérience des femmes, du point de vue d'une femme : il s'agit de l'Américaine Valérie Saiving. Cf. « The Human Situation : a Feminine View », dans Carol CHRIST, Judith PLASKOW, éd., *Womanspirit Rising*, San Francisco, Harper & Row, 1979, p. 25-42.

3. Monique DUMAIS, *Diversité des utilisations féministes du concept « expériences des femmes » en sciences religieuses*, Ottawa, ICREF, juin 1993, p. 54.

4. Pamela DICKEY YOUNG, *Feminist Theology/Christian Theology. In Search of Method*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, p. 49-56.

nées dans un contexte social et culturel. Comme l'indiquait le fameux slogan, « le personnel est politique », le concept d'expérience était vu comme une construction sociale avec une dimension politique. Le versant féministe de ces expériences communes se nommait la *sororité*, c'est-à-dire la solidarité des femmes à partir de leur condition commune, en vue de se libérer et de s'affirmer dans l'espace public aussi bien que privé. Mais la remise en question venant des Noires américaines et, par la suite, d'autres groupes de femmes, sera déterminante : apparaîtront ainsi les différences entre les femmes elles-mêmes, selon les races, les cultures, les classes sociales, etc.

Ce à quoi on se référait, *l'expérience des femmes*, relevait en réalité de la vie des Blanches, des femmes de la classe moyenne. C'était donc une expérience singulière qui tendait à s'imposer. Le concept d'*expérience* continuait d'être valable. Cependant, la critique faite à la réflexion féministe l'orientait vers une nouvelle étape, ou deuxième vague, à savoir la conscience que cette catégorie était utilisée à partir d'un lieu précis de prise de parole, ce que par ailleurs la sociologie de la connaissance avait déjà mis en lumière. Les *Noires*⁵, en prenant la parole du lieu de leur exclusion, confrontaient l'« universalité » encore présente dans les discours des féministes blanches, et en conséquence posaient des questions sur le contenu de *l'expérience des femmes*, (ou de la « féminité »).

L'expérience étant inscrite dans un tissu de relations historiques, il est nécessaire de problématiser ce concept pour déconstruire une notion « unitaire », ou singulière, qui s'oppose aux oppressions diverses des femmes⁶. Il apparaît alors que l'expérience n'est pas immédiate. Les femmes deviennent des sujets-femmes à l'intérieur de groupes sociaux spécifiques, dans des lieux et des temps particuliers. C'est dire la socialité de l'expérience, qui s'oppose à une conception (moderne) du sujet individuel. Les sujets sont historiquement et socialement constitués ; par conséquent, « l'altérité » y joue un rôle central.

On ne peut alors se référer au sujet « sexué » sans l'inscrire aussi dans sa race, sa classe sociale, sa culture... Les différences s'articulent de manière serrée ; aussi faut-il faire voir les liens entre les diverses expériences des femmes, pour établir un discours féministe ouvert à la pluralité.

II. PERSPECTIVES FÉMINISTES EN THÉOLOGIE

1. Pluralisme de la théologie féministe

Pour sa part, la réflexion féministe en théologie s'est développée au confluent, pour ainsi dire, de l'herméneutique et de la « théorie critique⁷ ». Elle prend ainsi sa place dans la théologie contemporaine qui a mieux compris sa tâche d'être significa-

5. Gail LEWIS, « Situated Voices », *Feminist Review*, 53 (1995), p. 24-55.

6. *Ibid.*

7. Cf. mon article « La théologie féministe comme théologie critique », *Laval Théologique et Philosophique*, 52, 1 (février 1996), p. 55-65.

tion interprétée des situations. Plusieurs courants de théologie féministe cherchent à réinterpréter la foi, la tradition, ainsi que les pratiques actuelles, à partir d'une analyse critique du système de domination de type patriarcal. Certaines théologiennes plus que d'autres⁸ ont élaboré une herméneutique politique dans le sillage des théologies politiques, en particulier des théologies de la libération⁹. Élisabeth Schüssler Fiorenza l'a bien exprimé :

Dans la mesure où la théologie s'occupe de l'analyse théologique des mythes, des mécanismes, des systèmes et des institutions qui maintiennent les femmes dans l'oppression, elle a les mêmes objectifs que la théologie critique dont elle prolonge l'analyse¹⁰.

En exprimant positivement les nouvelles possibilités humaines des hommes et des femmes, en créant et en promouvant de nouveaux symboles et mythes et de nouveaux styles de vie, en soulevant des questions nouvelles et en ouvrant des horizons différents, la théologie féministe a les mêmes préoccupations et les mêmes buts que la théologie de libération¹¹.

À la fin des années 1980 se sont fait entendre de nouvelles voix de théologiennes qui dénonçaient l'appartenance de la théologie féministe américaine à la culture dominante des Blancs. Elles s'identifient comme *womanist*¹² pour faire apparaître la couleur et la situation sociale que la théologie féministe ne représentait pas. La *théologie womanist*, comme la théologie noire, fait l'analyse critique de l'idéologie de l'esclavage telle que les Blancs chrétiens l'ont construite en s'appuyant sur la Bible. Pour cela, elle s'appuie sur la communauté chrétienne noire qui a su conserver les traditions religieuses et la foi vivante de leur peuple, mais les théologiennes *womanist* contestent la perspective androcentrique de la théologie noire, en particulier dans des relectures bibliques¹³. Ainsi, elles réinterprètent le processus de libération du point de vue des femmes noires comme une question de survie et de résistance à l'intérieur d'une société qui les opprime. Les femmes latino-américaines se feront connaître par la suite, dans une théologie dite « *mujerista* »¹⁴.

Ces dernières années, la théologie féministe s'est ouverte à la diversité des femmes sur le plan mondial. On peut donc à juste titre dire des théologies féministes qu'elles sont des théologies contextuelles ayant, par contre, un point de départ commun, à savoir les expériences des femmes : « Ces théologies critiques confirment les femmes noires, brunes, rouges, jaunes ou blanches dans toutes leurs diversités, leurs

8. Par exemple, Rosemary Radford Ruether, dès le départ, et Élisabeth Schüssler Fiorenza. Ensuite, Mary Daly a suivi une autre voie, mais son livre, *Beyond God the Father* (1968), en est aussi une bonne illustration.

9. Élisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, « Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation », *Theological Studies*, 36 (1975), p. 605-626.

10. ID., « Vers une théologie libérée et libératrice », *Concilium*, 135 (1978), p. 36.

11. *Ibid.*, p. 37.

12. Ce terme vient d'une auteure afro-américaine, Alice WALKER, dans *In Search of our Brothers' Gardens. Womanist Prose*, Harcourt Brace et G., 1983.

13. Je signale, entre autres, la lecture de Hagar (Gn 16,1-16 ; 21,9-21) faite par Delores WILLIAMS, dans *Sisters in Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*, New York, Orbis Book, 1993.

14. Je présente cette théologie dans les pages qui suivent comme exemple d'une nouvelle pratique théologique.

historiques et leurs cultures [...] ¹⁵ ». Ainsi, le discours féministe est amené à changer ses outils théoriques, comme le fait remarquer Copeland :

Comme l'exercice de la rationalité en théologie, cette interrogation, cet engagement et cette problématisation s'étendent par l'intermédiaire de la notion de *différence*, qui remplace de plus en plus celle de *sororité* comme outil théorique clef dans les théologies féministes critiques ¹⁶.

2. Expérience féministe, expérience de conversion

Les discours féministes dans le champ théologique ont évidemment leur spécificité, à savoir : l'expérience religieuse des femmes. Mais de quelle expérience s'agit-il ? Il conviendrait de faire une étude plus approfondie pour démontrer les diverses réalités qui sont nommées « expérience religieuse » dans les théologies féministes. De manière générale, cependant, l'expérience religieuse (et cela dans le christianisme) est vue comme une expérience de conversion : une sortie de l'Égypte du patriarcat, une marche dans le désert où se fait la prise de conscience de l'aliénation intériorisée, une expérience de transformation par le fait de s'affirmer comme être pleinement humain, à l'image de Dieu et du Christ (Mary Daly, Rosemary R. Rueher, Anne Carr, E. Johnson) ¹⁷.

L'expérience de conversion a été traditionnellement comprise comme un retournement du cœur et de l'esprit qui oriente la vie dans une nouvelle direction. Aussi, selon Elisabeth Johnson, l'expérience faite par les femmes lorsqu'elles rejettent l'oppression, le sexisme, et tentent de nouvelles interprétations de leur valeur humaine, cette expérience fondatrice rejoint l'expérience de conversion. En se nommant elles-mêmes, les femmes entrent dans un processus de changement où elles ont à quitter la pensée intériorisée de leur insignifiance comme personnes féminines, et à se mettre à croire en leur valeur, avec d'autres qui sont en train de changer aussi.

Pour les femmes, cette expérience de conversion se présente comme une nouvelle naissance. Elle comprend d'abord une expérience de contraste, par le refus du mal de l'oppression ou de l'injustice, qui engage à y résister ; puis une expérience de confirmation de leur valeur, de leur pouvoir comme femmes, par le rétablissement de la mémoire des femmes, de leurs vies, de leurs actions dans l'histoire, devenant ainsi sujets de l'histoire. En somme, c'est une expérience d'espérance contre toute espérance.

On reconnaît là les caractéristiques d'une expérience de libération telle que les théologies de la libération l'ont mise en lumière. Par la critique des structures patriarcales ou du sexisme dans le langage, la culture, etc., toute théologie féministe se situe dans ce courant, parce qu'elle se fait à partir des marges des traditions androcentriques dominantes.

15. Mary SHAWN COPELAND, « La différence. Catégorie des théologies critiques pour la libération des femmes », *Concilium*, 263 (1996), p. 188.

16. *Ibid.*

17. Pour n'en citer que quelques-unes.

Les femmes portent ainsi la confiance la plus ultime, enracinée dans le mystère absolu, vu comme source et bénédiction de tout ce qui est féminin. Cette expérience est spécifique aux femmes, en tant qu'elle va à l'encontre de l'expérience de conversion présentée dans les discours androcentriques, c'est-à-dire comme étant une expérience de décentrement de soi, de l'ego. En effet, les femmes doivent apprendre à se valoriser à partir d'elles-mêmes, à se définir elles-mêmes comme femmes, à s'affirmer comme sujets. Selon Karl Rahner, n'est-ce pas une telle expérience de soi qui représente la condition de possibilité pour entrer en relation avec le mystère, avec l'infini ? Aussi Elisabeth Johnson affirme-t-elle très justement :

L'éveil des femmes à leur propre valeur humaine peut être interprété en même temps comme une nouvelle expérience de Dieu, de sorte qu'on peut soutenir qu'il s'agit là d'un nouvel événement dans l'histoire religieuse de l'humanité. De plus, cette conversion apporte dans son sillage par le fait même une valorisation morale positive de la corporéité féminine, de l'amour des liens, et autres caractéristiques qui marquent de manière spécifique les vies historiques des femmes [...]¹⁸.

3. Expériences des femmes et pratique de la théologie

La pratique de la théologie du point de vue des femmes a soulevé des questions épineuses, dont celle du rapport entre l'expérience et la tradition. Par ailleurs, si on se demande comment les théologies féministes traitent de l'expérience, ou des expériences religieuses des femmes, on se rend compte d'une grande variété dans les pratiques.

a) Si les expériences des femmes sont considérées comme le point de départ (ou le lieu) des théologies féministes, leur rapport à la Bible ou à la Tradition constitue l'une des principales questions discutées entre les théologiennes elles-mêmes. Pour certaines, la tradition sera toujours la norme du discours chrétien. Par conséquent, la théologie féministe d'appartenance chrétienne se réfère aux expériences des femmes (dans le passé comme dans le présent), comme à des sources qui permettent de réinterpréter les documents bibliques ou la Tradition.

Pour celles qui sont conscientes de l'étendue du caractère patriarcal, androcentrique, des documents de la foi chrétienne, les expériences des femmes présentent une certaine normativité pour décider du caractère utile (libérateur) pour les femmes de ce qui constitue la tradition ou le témoignage chrétien. Pour Rosemary Radford Ruether, le message prophétique de justice et libération pour tous et toutes est central dans le christianisme, de telle sorte qu'il constitue le principe normatif pour la théologie féministe¹⁹. Par ailleurs, pour cette théologienne, les *Women-Church* sont le lieu qui permet l'interprétation de la tradition à la lumière de ce principe.

Élisabeth S. Fiorenza va plus loin : il faut « reconstruire » l'histoire des origines du christianisme à partir du mouvement-Jésus, afin que la tradition ou le témoignage

18. Elizabeth JOHNSON, *She Who Is*, New York, The Continuum, 1992, p. 62.

19. Letty M. RUSSELL, J. Shannon CLARKSON, éd., *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 1996, à l'article « tradition », p. 301-302.

chrétien devienne une source utile pour la libération des femmes²⁰. Pour la plupart des théologiennes féministes, ce qui est considéré comme la tradition est étendu à des textes extra-canoniques, par exemple, les textes gnostiques qui renvoient à une présence importante des femmes dans certaines communautés jugées par ailleurs hérétiques²¹.

À travers ces discussions, l'expérience apparaît fortement médiatisée, aussi bien dans le contexte du mouvement de libération des femmes aujourd'hui, que dans celui des origines patriarcales du témoignage chrétien. Il ne s'agit jamais d'expérience immédiate, ce qui, cependant, n'est pas propre aux théologies féministes, mais bien à toutes les théologies contextuelles.

b) En ce qui concerne la pratique des théologies féministes, il faut bien voir aussi que plus la diversité des expériences des femmes est prise en compte, plus le concept d'expérience (et d'expérience religieuse) est traité de manière diverse avec des cadres de référence qui varient (et donc aussi les discours) comme l'a montré une étude récente²². Entre le pôle « universel », ou anhistorique, et celui plus « particulier » de récits locaux, on trouve des théologies féministes en recherche d'un contenu théologique qui soit libérateur pour les femmes. Elles apparaissent comme « un paysage à la texture riche où les expériences des femmes sont aussi multiples que variées, comme leurs lieux sociaux, leurs histoires et leurs récits personnels »²³.

Certaines continuent d'utiliser un cadre de référence « universel », anhistorique ; d'autres choisissent la description d'expériences bien situées historiquement et culturellement spécifiques. Dans le premier cas, le contenu théologique est plus développé et génère de nouvelles visions, mais en même temps laisse de côté ce qui est à la marge. Dans l'autre cas, ce sont des théologies qui tiennent compte des différences, leur donnent voix, mais ne peuvent aller bien loin dans la reformulation théologique.

III. LA THÉOLOGIE « MUJERISTA » : UNE NOUVELLE PRATIQUE THÉOLOGIQUE

Des multiples voix de femmes qui, depuis une dizaine d'années, nous sont parvenues dans des discours de théologie féministe, il y a celles des femmes hispaniques²⁴ immigrées aux États-Unis, grâce surtout à une théologienne d'origine cubaine, Ada-Maria Isasi-Díaz²⁵. Dans son ouvrage le plus récent, elle présente ainsi son travail théologique :

20. *Ibid.*, p. 302.

21. Pamela D. YOUNG, *Feminist Theology/Christian Theology*, p. 72.

22. Serene JONES, « Women's Experience. Between a rock and a hard place : Feminist, Womanist and Mujerista Theologies in North America », *Religious Studies Review*, 21, 3 (1995), p. 171-178.

23. *Ibid.*, p. 171.

24. Je traduis ainsi l'adjectif « *Hispanic* » utilisé par Isasi-Díaz pour nommer les personnes venant de régions comme Cuba, Puerto Rico, Mexique, Amérique latine...

25. Le premier livre publié par Isasi-Díaz donnait le résultat d'une recherche faite avec Yolanda Tarango : *Hispanic Women. Prophetic Voice in the Church*, Minneapolis, Fortress Press, 1988. Par la suite, Isasi-

Je crois que la théologie *mujerista* ne constitue pas seulement un apport épistémologique et herméneutique à la théologie, mais elle contribue aussi à dévoiler et à dénouer le réseau de privilèges qui maintiennent les femmes latino-américaines absentes ou, au mieux, marginalisées dans le mouvement des femmes, dans les communautés latino-américaines, dans l'académie, dans les Églises et dans la société²⁶.

Dans le courant de la théologie de la libération latino-américaine, cette théologie se démarque nettement de la théologie féministe euro-américaine blanche, pour articuler les diverses oppressions auxquelles sont soumises les femmes hispaniques : le racisme ou préjudice ethnique, les classes inférieures et le sexisme. En même temps, la théologie *mujerista* développe la voie de la rencontre des diversités, des différences pour proposer une alternative au pouvoir patriarcal dominant et hégémonique.

1. Une théologienne engagée dans une réflexion-*praxis*

Ada-Maria Isasi-Diaz se présente elle-même comme une théologienne engagée : elle prend parti pour les femmes hispaniques aux États-Unis en même temps que pour les pauvres. D'une part, elle se mettra à l'écoute de celles dont elle veut être le porte-parole. Mais, d'autre part, elle se considère comme l'une de ces femmes, en se mettant au service de la communauté hispanique, par son travail théologique. Elle concrétise ainsi sa conception du discours théologique comme une *praxis* : « La théologie *mujerista* est une pratique de libération et une action de réflexion qui se donne pour but de libérer les femmes hispaniques²⁷. »

Par rapport à la réflexion féministe, Isasi-Diaz avoue avoir beaucoup reçu du mouvement des femmes, mais elle dit avoir aussi ressenti l'exclusion à titre de « femme hispanique » ; ce qui l'a amenée à prendre certaines distances pour remettre en question ce qu'elle nomme un reste de pouvoir blanc patriarcal au sein même de la théologie féministe. D'où l'option pour une théologie *mujerista* qui s'élabore à partir des expériences de multiples oppressions des femmes de sa communauté ethnique.

Isasi-Diaz s'affirme donc comme un *je/sujet* en dialogue avec les différences. Sa pratique théologique est inscrite fortement dans son cheminement personnel qui l'a placée à la rencontre du mouvement féministe, de son option pour les femmes pauvres et de son appartenance à la culture-ethnie « hispanique ». Sa pratique théologique témoigne de cette situation dans la théologie *mujerista* qu'elle contribue à élaborer.

Diaz a continué sa réflexion dans une théologie de la libération pour les femmes hispaniques : *En la lucha. (In The Struggle.) Elaborating a Mujerista Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

26. *Mujerista Theology. A Theology for the Twenty-First Century*, New York, Orbis Books, 1996, p. 2.

27. « Les liturgies *mujerista* et la lutte de libération », *Concilium*, 259, 1995, p. 149.

2. Caractéristiques de la théologie *mujerista*

a) La théologie *mujerista* se développe à partir d'un lieu précis : celui de la condition socioculturelle des Hispaniques²⁸. Ceux-ci sont identifiés par leur métissage culturel, et par le fait d'être mulâtres²⁹ :

Nous provenons toutes et tous de cultures *métisses* et *mulâtres*, de cultures où les races blanche, rouge et noire se sont entremêlées, de cultures où des éléments espagnols, amérindiens et africains se sont rencontrés pour laisser émerger de nouvelles cultures³⁰.

Il y a là un choix de s'identifier comme différents par la culture dans une société « anglo-américaine », et par le mélange des races venant d'un héritage spécifique. Cela permet d'appuyer une compréhension du pluralisme qui valorise effectivement les diversités, les différences. Ce lieu théologique apporte aussi une interprétation de « la venue du Royaume » (*Kin-dom of God*³¹) comme la rencontre des peuples, sans exclusion, et donc l'engagement à changer les structures d'exclusion des sociétés actuelles.

b) La source majeure d'une telle entreprise théologique est l'expérience vécue des femmes hispaniques (ce que Ada-Maria Isasi-Diaz nomme *lo cotidiano*). Il s'agit d'une expérience de survie, de lutte pour la survie de tous les jours. Et c'est dans cette vie quotidienne de survie que les femmes vivent leur expérience religieuse.

L'auteure a rejoint cette expérience vécue, d'abord, par une méthode ethnographique, à partir des récits de femmes³². Elle décrit ce quotidien de la manière suivante : des manières de parler, l'expérience des distinctions de classe et de genre, les expériences concrètes dans le monde du travail, la situation de pauvreté, les relations familiales, amicales, communautaires, l'expérience de l'autorité... Mais leur lutte pour vivre chaque jour, est vue en même temps comme ce qui donne la vie. Les femmes hispaniques parlent de leur expérience d'action, dans un processus d'engagement action-réflexion. Elles se réfèrent à leur valorisation d'elles-mêmes comme sujet moral, quand elles entrent dans un processus de conscientisation, à leurs liens avec la communauté, à leur esprit de sollicitude et de responsabilité à l'égard des autres de la communauté.

L'expérience religieuse de ces femmes hispaniques est bien enracinée dans leur contexte social et dans la « religion populaire » de leurs cultures. Isasi-Diaz insiste sur ce point pour dire que leur culture « métissée » comprend une religiosité³³ souvent méprisée par les tenants (ou tenantes) de l'orthodoxie ou d'une vision élitiste du

28. Comme pour les mots « Noires » et « Blanches » qui sont devenus des noms, il nous semble à propos, dans le cadre de cette discussion sur la théologie *mujerista*, d'écrire « Hispaniques » avec une majuscule.

29. Notre auteure a commencé par identifier les Hispaniques par le mot « *mestizaje* » (métissage), pour ensuite ajouter celui de « *mulatez* » (mulâtres).

30. *Mujerista Theology*, p. 64.

31. *Kinfolk* : la parenté, au lieu de *King-dom*. C'est la trouvaille linguistique d'Isasi-Diaz pour dépouiller ce thème biblique de son caractère sexiste et patriarcal.

32. Cf. *Hispanic Women. Prophetic Voice in the Church*, 1992.

33. *En la lucha*, p. 45-52.

christianisme. Notre auteure utilise maintenant l'expression « religion du peuple³⁴ », plutôt que « religion populaire », dans le but de la revaloriser. Elle affirme aussi, d'ailleurs très justement, que le christianisme est lui-même « syncrétiste » si on retourne à ses origines.

Par contre, en resituant l'expérience religieuse de manière bien incarnée dans la lutte quotidienne pour la survie, la théologie *mujerista*, à la manière de toutes les théologies de la libération et théologies féministes, confronte le caractère aliénant d'une religion consolatrice des opprimé(e)s. Elle promeut ainsi le processus de libération, le changement des structures sociales et la lutte pour la justice comme parties intégrantes du vécu religieux, ou du moins, du message évangélique à l'origine du christianisme/catholicisme.

L'expérience religieuse des Hispaniques est marquée au sceau de la diversité à cause de l'influence du métissage culturel : influences espagnoles, amérindiennes, africaines... Cette expérience spécifique à leur culture les rend sensibles au respect des différences plutôt qu'à un modèle unique qui s'imposerait à tous, comme l'est souvent le modèle monolithique de la tradition catholique magistérielle, relevant manifestement du système patriarcal le plus dur.

Finalement, pour les femmes hispaniques, l'expérience religieuse, le rapport au divin, se vit concrètement dans la vie quotidienne. La survie comme pain quotidien prend alors une signification ultime. Elles expriment ainsi leur foi en « une révélation continue de Dieu au milieu et à travers la communauté de foi³⁵ » ; tout comme l'histoire du salut pour les Hébreux s'est déroulée dans leur histoire de libération de l'esclavage. De même, leur conception de la Parole de Dieu n'est pas centrée sur les textes bibliques eux-mêmes (sinon par une tradition orale), mais sur la présence de Dieu au milieu des pauvres et donc marginaux. Dieu parle dans les expériences multiples de leur survie quotidienne, comme à travers des dévotions et des rites bien significatifs dans leur culture. L'auteure Isasi-Diaz témoigne cependant d'un travail de lecture biblique pour la théologie *mujerista* qui reflète leur expérience culturelle spécifique, à savoir l'ouverture aux différences³⁶.

L'expérience religieuse des femmes hispaniques est intégrée à leur expérience essentiellement communautaire en même temps qu'éthique : lutte pour la survie physique mais aussi lutte contre la pauvreté anthropologique à travers la survie culturelle, lutte pour son identité et la détermination de soi-même, lutte pour sortir du sexisme et de l'interrelation des oppressions qui se renforcent l'une l'autre.

Une femme *mujerista* prend une option préférentielle pour elle-même et ses sœurs hispaniques. C'est ainsi qu'elle fait une expérience féministe de conversion : dans un processus de changement, sur le plan des structures sociales, mais aussi sur le

34. *Ibid.*, p. 48.

35. *Ibid.*, p. 51.

36. Un exemple nous est donné dans *Mujerista Theology*, p. 161 et suiv. : il s'agit d'Exode 1,15-22, du rôle des femmes Shiphra et Puah qui essaient de sauver les enfants hébreux condamnés à être tués par l'édit de Pharaon. Il y a dans les textes, une hésitation sur leur origine, nationalité, qui sert à mettre en évidence le franchissement des frontières propre aux cultures « métissées ».

plan personnel. En effet, une *mujerista*, comme une féministe, travaille à contrer l'intériorisation de son aliénation : elle doit devenir elle-même, se valoriser comme femme, s'affirmer comme *sujeto*.

Une femme *mujerista* fait ainsi l'expérience de la lutte pour la justice, en solidarité d'abord avec ses sœurs hispaniques, puis avec sa communauté et son pays, finalement avec toutes les femmes (et féministes) des autres nations et cultures. La stratégie de solidarité qui est promue par Isasi-Díaz est celle de la mutualité³⁷. Sans la mutualité, la solidarité avec ceux et celles qui sont différents de nous n'est pas possible. Il s'agit de s'engager pour des intérêts communs malgré ce qui nous différencie ; à la base, il y a une compréhension du rapport de soi à l'autre. Isasi-Díaz se réfère à la définition suivante : « A relation of binding and being-bound, giving and being-claimed³⁸. » Notre auteure reprend ainsi une catégorie éthique très employée dans la réflexion féministe, en lui donnant une assise diversifiée, concrète, à partir de l'expérience du processus de libération des femmes dans leurs divers lieux et situations. C'est ainsi que la catégorie « culturelle » de métissage devient un outil de compréhension de la solidarité entre femmes différentes du monde entier.

3. La pratique théologique de Ada-Maria Isasi-Díaz

Dans son livre *En la lucha*, Isasi-Díaz avoue que la théologie *mujerista*, à cause de ses sources que nous venons de présenter, « va au-delà d'une réinterprétation des connaissances théologiques³⁹ ». Plutôt qu'à répondre à des questions, elle vise à recadrer les questions de manière à prendre en compte les expériences des femmes hispaniques. De cette façon, la théologie *mujerista* présente des défis aux théologies traditionnelles (et jusqu'à un certain point à certaines théologies féministes) : cela concerne le rapport à la tradition, en ce qu'elles ne font pas de place à la religion du peuple (et donc des femmes), préférant justifier des doctrines et des dogmes pour les Églises institutionnelles. On pourrait dire, pour le patriarcat.

La théologie *mujerista* cherche à relever, nous dit Isasi-Díaz, trois principaux défis. Le premier se nommerait la vigilance épistémologique⁴⁰ : être conscientes de notre subjectivité quand nous élaborons un discours théologique. Notre conscience critique doit être à l'œuvre pour identifier nos « tendances idéologiques » dues à nos situations locales, et les dévoiler. Il faut aussi exercer une herméneutique du soupçon sur notre entreprise théologique, pour nous rendre conscientes de son caractère libérateur, et pour voir à qui elle est bénéfique. Plus que tout, notre travail théologique doit éviter la compétition en poursuivant un dialogue entre nous, différentes, de manière à avancer ensemble dans cette tâche. Une telle vigilance remet en cause ladite « objectivité » souvent utilisée pour justifier une autorité qui veut s'imposer ; elle demande plutôt l'ouverture, la révélation de soi quand on est en train de faire de la

37. *Mujerista Theology*, p. 94 et suiv.

38. C'est une citation de Margaret Farley qu'elle reproduit à la p. 99 du *Mujerista Theology*, n. 33.

39. *En la lucha*, p. 176.

40. *Mujerista Theology*, p. 76-78.

théologie. Cette attention épistémologique oblige aussi à dénoncer le *statu quo* dont bénéficient la plupart du temps les élites.

Un deuxième défi apparaît important à Isasi-Diaz (comme aux théologies de la libération en général). Il s'agit de faire de la théologie à partir des expériences concrètes des communautés, et non pas en partant des doctrines élaborées au cours de la tradition. Il ne s'agit pas non plus de construire des Systématiques ou des Sommes, ou de poursuivre une réflexion avec des thèmes ou des divisions traditionnelles. La rigueur de la réflexion doit se mettre au service des communautés et du peuple qui cherche à survivre. Et notre auteure d'affirmer carrément : « Those who do traditional theology call their way of proceeding "faithfulness to the past." I call it "blindness to the present" and "ignoring the God-in-our-midst today"⁴¹. »

Enfin, le troisième défi consiste dans la manière de se situer par rapport aux différences. La théologie *mujerista* conteste la manière assimilatrice des différences souvent pratiquée dans les théologies traditionnelles. Elle cherche à « embrasser » les différences plutôt qu'à considérer la différence « comme une altérité absolue, une exclusion mutuelle, une catégorie d'opposition »⁴². Ainsi, quiconque ne correspond pas à une norme essentialiste est exclu, hérétique ou déviant. Il s'y cache, sous la compréhension de la spécificité, une peur des frontières souples entre soi et les autres. La théologie *mujerista* prend l'option d'embrasser les différences, en considérant les autres comme nos miroirs, en nous obligeant ainsi à mieux nous connaître. Cela exige aussi de consentir à l'interaction pour mieux identifier ce qui nous distingue, et le voir de manière positive comme contribuant à un sain pluralisme.

Après avoir présenté rapidement cette nouvelle pratique de théologie, nous pouvons conclure que l'enracinement culturel de la théologie *mujerista*, à savoir ses sources que sont la vie quotidienne de survie des femmes hispaniques, ainsi que l'expérience religieuse qui y est intégrée, tout autant que l'option de libération et le choix de la mutualité pour vivre les solidarités et différences, constituent des traits distinctifs d'un discours féministe bien contextualisé.

IV. QUELQUES PISTES DE RÉFLEXION

Sur la question de savoir comment le discours théologique s'empare de l'expérience religieuse, je tire de la recherche que j'ai faite sur les théologies féministes, quelques pistes de réflexion.

1. Il apparaît évident dans les théologies féministes que les femmes ont à valoriser leurs propres expériences, particulièrement leur expérience religieuse, en s'affirmant comme *sujet* et non comme des êtres dérivés de l'humain-masculin vu comme la norme. Tant que les femmes n'accèdent pas à ce statut, leurs expériences propres,

41. *Mujerista Theology*, p. 79.

42. *Ibid.*, p. 80. Isasi-Diaz fait ici un rappel d'Iris Marion Young, dans *Justice and the Politics of Difference*, p. 85.

leurs expériences de femmes dans toutes leurs diversités, ne sont pas incluses dans leurs discours théologiques, même ceux qui prétendent s'enraciner dans l'expérience.

La théologie *mujerista* met de plus en évidence que, dans une situation de minorité ethnique, de marginalisation sociale, ou de « sous-culture », l'expérience religieuse d'un peuple — ou des femmes — ne peut être abstraite de ce contexte, sans garder dans l'oppression et ainsi empêcher les personnes d'advenir comme *sujets*. Par ailleurs, les théologies *womanist* et *mujerista* (et celles des femmes du Tiers Monde), montrent plus que les théologies féministes euro-américaines, comment le *sujet* se constitue dans un engagement pratique. Alors que toutes les théologies féministes font la démonstration que le *sujet* se constitue dans l'interaction entre individu et collectivité (que ce soit à travers des groupes de femmes, des communautés culturelles ou des « peuples »), la théologie *mujerista*, pour sa part, met en lumière la constitution d'un nouveau *sujet* en interaction avec les différences, et ce à partir de leur expérience de métissage.

2. Quand on parle d'expérience religieuse on a tendance, dans les théologies traditionnelles et modernes, à poser la question de son authenticité en fonction d'une tradition et d'un donné doctrinal. Les théologies féministes, en privilégiant l'expérience de conversion vécue dans un processus de libération personnelle et sociale, mettent l'accent davantage sur l'éthique et la pratique comme critères d'authenticité. La lutte pour la justice dans les conditions concrètes de la vie en société, la lutte pour la survie dans un contexte où l'exclusion, la marginalisation et la dévalorisation sont des agents de mort, représentent davantage les indicateurs du témoignage rendu au Dieu véritable venant d'un certain prophète juif, qui, il y a 2 000 ans, affrontait les forces de mort dans sa société.

Les distinctions entre sacré et religieux, orthodoxie et syncrétisme, perdent du poids quand elles ne sont pas remises en lien avec la vie réelle. Le mystère chrétien de Pâques, le passage de la mort à la vie, est un événement quotidien dans les réalités concrètes des humains. Il semble que les femmes, sans doute à cause de leur exclusion du sacré « religieux », ont souvent plus de facilité à vivre le sacré dans le « profane ». On sait par ailleurs qu'il y a là des traces d'un dualisme de la pensée qui a quelque chose à voir avec l'exclusion des femmes trop proches de la nature, et donc du mystère qui appartient à la nature, à la vie concrète.

3. Pour ce qui est de la pratique théologique, de la manière dont elle peut le mieux se saisir des expériences réelles, il va sans dire qu'elle se doit d'être diverse, plurielle. Cependant, comme le dit Serene Jones⁴³, les théologies féministes oscillent encore entre le « *rock place* » et le « *hard place* », c'est-à-dire entre la tendance à l'universel qui permet quand même un contenu inspirant, et la prise en compte de la pluralité des réalités concrètes résistant davantage à une belle élaboration théologique. Ce qui fait dire encore à cette auteure que c'est dans le mouvement entre-deux pôles qu'advient le mieux un discours qui soit vivant, et donc bien ancré dans les expériences concrètes de l'humain.

43. « *Womens's Experience* », p. 171-178.

Et nous concluons avec elle en disant :

Eu égard à ces tensions de part et d'autre, il se pourrait fort bien que l'abîme encore inexploré qui sépare la tendance à l'universel et la pluralité des réalités concrètes (*the rock and hard place*), cet espace que ma cartographie a seulement indiqué sans l'explorer, constitue le lieu où des conversations et des débats se développeront à l'avenir dans des directions inattendues⁴⁴.

Quelques derniers mots enfin, pour traduire mon expérience personnelle de me mettre à l'écoute de ces discours de femmes. J'aime la radicalité de ces femmes qui font de la théologie pour répondre aux questions « ultimes » de la survie, et de la vie concrète. Comme l'exprime une théologienne africaine, Oduyoze (Mercy Amba) : « There are many doing theology today, but the ones I find relevant are the ones who have their feet firmly planted on this earth even when they claim to be standing in the council of God⁴⁵. »

C'est ma conviction actuelle que le sujet théologal, c'est-à-dire en rapport avec le *divin*, l'*ultime*, le *mystère*, se constitue avant tout dans le rapport à la Pâques quotidienne de tant de femmes (et d'hommes) qui pour survivre, ou pour mieux vivre, s'engagent dans un processus continu de changement, de croissance, de conversion. Faire entendre leurs voix est le premier pas pour que leurs expériences soient prises en compte dans le discours théologique.

44. *Ibid.*, p. 178.

45. V. FABELLE, S. TORRES, éd., *Doing theology in a Divided World*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1995, p. 147, cité dans Marianne CONFOY, *Women's Experience and Theology*, Canberra, Australia, St. Mark's Institute of Theology, p. 18.